

El pensament català de l'Edat Mitjana i el Renaixement, i el llegat filosòfic grec

En la història del pensament filosòfic a Espanya, durant l'Edat mitjana i el Renaixement, els països de llengua catalana de l'antiga Corona d'Aragó hi ocupen un lloc privilegiat. L'ur situació geo-política —el veïnatge amb França, les relacions comercials amb els estats de la conca mediterrània, l'expansió militar vers Itàlia i Bizanci— repercuteixen en el camp del pensament. Heus ací perquè la filosofia catalana medieval s'inscriu sense cap dificultat en el moviment de l'Escolàstica europea. I heus ací també perquè els nous corrents del Renaixement arriben abans a Catalunya que no pas a Castella.

Es en aquest context político-cultural que cal emplaçar la història de la recepció de la filosofia grega pel pensament català de l'Edat mitjana i del Renaixement. A l'època medieval, no cal dir-ho, el coneixement directe dels autors grecs és tan precari al nostre país com a la resta d'Europa. L'activitat filosòfica es desplega en dos corrents fonamentals: el d'un platonisme tardívol, barrejat amb elements aristotèlics, i el d'un aristotelisme de nova planta, domesticat per la teologia cristiana (1). Com a exemple d'aquests dos corrents sobresurten Ramon Llull i Ramon Martí.

(1) Sobre el pensament català a l'Edat mitjana, vegeu T. i J. CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols, Madrid 1939-1943. Cf. també T. CARRERAS ARTAU, *Introducción a la historia del pensamiento filosófico a Catalunya*, Barcelona 1931. Per a l'aspecte literari, vegeu J. RUBIÓ, *Literatura catalana*, a "Historia general de las literaturas hispánicas", vol. I, Barcelona 1949, p. 645-746 i M. DE RIQUER, *Història de la literatura catalana*, vol. I, Barcelona 1964.

Escolàstic popular i independent, creador del català literari, missioner i apòlogista de la fe cristiana, lògic subtil, novel·lista didàctic, poeta i místic, tot d'una peça, Ramon Llull (1235-1316) és una personalitat fora de sèrie (2). Fill d'un cavaller català que acompanyà Jaume el Conqueridor a la conquesta de Mallorca, a la ratlla dels trenta anys sentí la crida de Déu i, abandonant muller i fills, es lliurà en cos i ànima a un original apostolat intel·lectual. La seva vida fou des d'aleshores un seguit d'anades i vingudes de Mallorca a Barcelona, Montpeller, la cort papal, París, Gènova i el nord d'Àfrica, empès sempre per la mateixa fallera de donar a conèixer el seu Art general i de posar-lo al servei de la conversió de jueus i sarraïns o de la defensa de la fe catòlica contra el naixent averroïisme de la Sorbona. Llull no acostuma a donar cap indicació sobre les fonts del seu pensament, però sabem que coneixia algunes obres d'Aristòtil per el resum que en fa per al seu fill en el *Libre de doctrina pueril*. «En lo libre de *Metafísica*, escriu el nostre autor, entén lo filòsof a manifestar totes les coses qui són comunes a les altres ciències, e tracta de les primeres coses a qui's cové ésser, so és, les substàncies espirituals, manifestant lur orde e lur natura e lur ésser; e assò fa por so que pusque venir atrobar primera substància espiritual e terrenal infinida, complida, qui sia primera causa e fi de totes coses, a la qual e per la qual totes coses sien endressades, e aquest és Déu.

»En lo libre de Física entén lo filòsof a determenar en general les natures e les propietats de totes les coses naturals, a donar universal conexensa de totes; e per assò encerca un moviment eternal regular e primer movable e primer movent e mogut, e ésser un movedor immovable qui mou tot so qui es movable.

»En lo libre *del Cel e del Món* cerca en general les natures e les propietats dels cels e encerca los moviments e enquer dels quatre elements don lo món qui es dejús la luna és compost; e assò encerca per provar que lo món és un tan solament.

»En lo libre *de Generació e corrupció* encerca com pusca determenar la natura e les propietats de les coses qui són engrables e corruptibles, e encerca com los uns elements són agents e los altres pacients; e per assò entén a manifestar la natura dels elements qui componen los cursos elementats, per la conexensa dada dels cursos composts.

(2) Hom trobarà un esbós de retrat de Llull a E. COLOMER, *De la Edad Media al Renacimiento. R. Llull - N. de Cusa - J. Pico della Mirandola*, Barcelona 1975, p. 19-43. Sobre el pensament de Llull cf. E. LONGPRÉ, *Raymond Lulle*, a DTC, vol. IX, París 1926, p. 1.088-1.112; T. i J. CARRERAS ARTAU, o.c., vol. I, p. 231-640; E. W. PLATZECK, *R. L. Sein Leben. Seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens*, 2 vols., Düsseldorf 1964; A. LLINARÉS, *Ramon Llull*, Barcelona 1968; M. CRUZ HERNÁNDEZ, *El pensamiento de R. L.*, Madrid 1977.

»En lo libre *Meteorum* parla de les pluges, neus, vents, trons, lamps, e de terratrèmol, e de les esteles, cometes e dels altres senyals semblants a aquests.

»En lo libre *de Anima racional* parla de la substància d'ànima e de la esperitualitat e incorrupció, e de sos poders, e com endressa lo cors e compren los objects, e parla com és diferent a les altres ànimes irracionals; e assò fa per saber la natura de la ànima racional.

»En lo libre *de dormir e vetllar* parla de la natura e de la propietat per la qual los animals dormen e vetllen.

»En lo libre *de sintent e sentit* parla per la qual manera hom sent ab los cinc senys corporals, ne per la qual manera són sensibles les coses corporals als cinc senys corporals.

»En los libres *dels Animals* parla de les propietats e dels genres e especies e diferències que han per natura; e assò mateix enserca en lo libre *de les Plantes e les herbes*. On tot assò encercaren, fill, los filòsofs, per so que aguessen conexensa de Deu» (3).

Per Llull, doncs, talment com ho era pel món intel·lectual del seu temps, Aristòtil és per antonomàsia «el filòsof». La cosmologia i l'antropologia lul·lianes es nodreixen dels «llocs comuns» del peripatetisme medieval. Llull es serveix de les teories aristotèliques de l'acte i la potència, la matèria i la forma. El seu univers és geocèntric, com el d'Aristòtil, i és subdivideix en dos móns: el celeste i el sublunar. El primer, incorruptible, compren el firmament i les esferes dels planetes. El segon, subjecte de la generació i de la corrupció, se situa entre l'esfera de la lluna i la de la terra, centre del sistema i composta dels quatre elements tradicionals: el foc, l'aire, la terra i l'aigua. Com a contrapès, i per raons teològiques òbvies, Llull combat aferrissadament la teoria aristotèlica de l'eternitat del món.

La psicologia de Llull s'inspira també, encara que parcialment, a Aristòtil. L'home hi és definit com un animal racional format «de la gran conjunció e el gran acostament e de la gran unió qui és entre el cors e l'ànima» (4). Cal subratllar, però, que per a Ramon Llull el cos i l'ànima estan units, però són distints. Per ell la natura humana és doble (5). L'ànima actua per les tres potències: memòria, enteniment i voluntat. El cos disposa al seu torn dels cinc

(3) *Libre de doctrina pueril*, c. 77, 14-22, a "Obres de R. L.", vol. I, ed. M. Obrador, Palma de Mallorca 1906, p. 140-41.

(4) *Libre de contemplació*, c. 290, 2, a "Obres de R. L.", vol. VII, ed. S. Gal·lés, Palma 1913, p. 206.

(5) Cf. A. LLINARÈS, o.c., p. 214.

sentits corporals: vista, oïda, gust, odorat i tacte, als quals Llull afegeix de vegades com a sisé sentit l'*effatus* o la parla. Mentre que Aristòtil distingia tres modes de l'ànima, Llull n'admet cinc. Per ell l'ànima pot ésser vegetativa, sensitiva, imaginativa, motriu i racional. Aquesta darrera constitueix l'home. Llull la concep com una realitat estrictament individual —«l'ànima de David, diu, no és l'ànima d'Adam» (6)—, simple, immortal i creada directament per Déu.

Malgrat aquests i altres manlleus fets per Llull a l'aristotelisme escolàstic, el nucli metafísic del seu pensament és inequívocament platònic. L'Art general constitueix un model, difícilment superable, d'un tipus de metafísica exemplarista i descendent que, partint de Déu, cerca les seves petjades en el món. A Llull, com a Plató, el món visible recolza en l'invisible, els béns «jussans» en el Bé «sobirà». A dalt, hi és Déu amb les seves «dignitats», la bonesa, la grandesa, la glòria, etc., grup de principis o atributs essencials que coincideixen entre ells i amb el mateix Déu. A baix, hi ha el món, fet per Déu a imatge i participació de les seves dignitats. El vincle d'unió entre aquests dos móns no és altre que les mateixes dignitats divines. Com les idees de Plató, elles son alhora *principia essendi et cognoscendi*, principis de l'ésser i del seu coneixement. Com que nomenen Déu en relació amb el món, poden ésser atribuïdes, analògicament, a l'un i a l'altre. Pocs sistemes medievals s'han acostat tant, com el de Llull, a l'ideal platònic d'una lògica que sigui alhora una ontologia. L'ordre de l'ésser i l'ordre del pensament es troben en Déu. El seu pensament creador conté idealment tot allò que és real (7).

Cal dir quelcom semblant de l'ètica lul·liana. Com a Plató, la contemplació precedeix l'acció. Cal llegir abans en Déu allò que deu ésser o, com diu Llull amb un mot de nou encuny, cal descobrir-hi la dimensió sempre vàlida del «valor», per a poder realitzar-ho després en aquest baix món. Heus ací perquè Llull, com Plató, somnia en un estat ideal, en el qual els prínceps fossin filòsofs. «E per açò ça enrera eren savis los prínceps qui faïen apendre a lurs fills filosofia, per ço car és ciència general que ilumina l'enteniment

(6) *Libre de contemplació*, c. 325, 13, l.c., vol. VIII, p. 122.

(7) L'aspecte platònic del pensament de Llull ha estat objecte de dos estudis de E. W. PLATZECK, *Die llullsche Kombinatorik. Ein erneuter Darstellungs- und Deutungsversuch mit Bezug auf die Westeuropäische Philosophie*, "Fr. Studien", 34 (1952), p. 32-60 i 377-407 (trad. cast. de T. Carreras i Artau a "Rev. Filos", 12 (1953), p. 575-609; 13 (1954), p. 125-165); *La figura "A" del Ars luliano y la esfera inteligible de Plotino*, "Stud. Monogr. et recens. ed. a Maior. Sch. Lul.", 9-10 (1954-54), p. 35-49.

dels hòmens a conèixer les veritats de les coses; per què los prínceps antics adoctrinats de filosofia havien maneres a bon regiment e a bones costumes naturals» (8).

Molt diferent de Llull, però arrelat com ell a un país, en el que convivia de grat o per força els creients de les tres religions del Llibre, deixeble a París d'Albert el Gran, i un d'aquells vuit frares, de «nació catalana», que el capítol de Toledo, a proposta de Sant Ramon de Penyafort, destinà a l'estudi de l'àrab, després missioner a Tunis i finalment regent de l'escola d'hebreu, erigida pel seu Ordre, al convent barceloní de Santa Catarina, el dominic Ramon Martí (1230-1286), entre altres escrits de controvèrsia religiosa, és autor del famós *Pugio fidei*, una obra monumental, escrita alhora en llatí i hebreu, que es convertiria en peça fonamental de l'apologètica medieval. La segona i la tercera part del *Pugio* interessaven només als teòlegs i hebraïstes. La seva primera part, en canvi, és de caràcter filosòfic. Inspirant-se en un pla d'Algazel, Martí hi esbossa una classificació dels homes d'acord amb llurs creences religioses. Als homes sense llei hom contraposa els homes que tenen una llei positiva o revelada. Aquests darrers són els fidels de les tres religions del Llibre: jueus, cristians i musulmans. Tres són també els grups de gent sense llei: els filòsofs epicuris que neguen Déu i fan del plaer un bé absolut; els físics o naturalistes que neguen l'immortalitat de l'ànima; i finalment els metafísics que accepten Déu i l'immortalitat, però que, malgrat llur elevació espiritual, no reeixen a evitar l'error en tres qüestions fonamentals: l'origen temporal del món, la providència de Déu i la futura resurrecció. El primer grup és representat per Epicur; el segon per Galèn i el tercer per Sòcrates, Plató i Aristòtil i llurs seguidors musulmans, Avicena i Alfarabi (9). Martí no anomena expressament a Averroes, però és massa clar que en la tria d'aquests tres errors, que ell atribueix als grans pensadors grecs, hi juga un paper fonamental la polèmica entorn de l'aristotelisme heterodox o «averroïsme llatí» que aleshores dividia els esperits. Per la seva banda, Martí adopta un aristotelisme depurat d'elements averroïstes, en la línia de la

(8) Cf. *Arbre de ciència*, VII, IV, 4, a "Obres de R. L.", vol. XI, ed. S. Galmés, Palma 1917, p. 316.

(9) Cf. *Pugio fidei*, I, c.1, ed. J. de Voisin, reed. Leipzig 1687, p. 192 s. Sobre el pensament de R. Martí vegeu T. i J. CARRERAS ARTAU, o.c., I, p. 147-170. Per els aspectes relacionats amb la seva vida i la seva tasca d'orientalista cf. A. BERTHIER, *Un maître orientaliste du XIII siècle*, a "Archiv. Fr. Praed.", 6 (1936), p. 267-311. Sobre la relació entre Llull i Martí, i el significat de llur respectiu pensament, cf. E. COLOMER, *Ramón Llull y Ramón Martí*, a "Actas del II Congr. Intern. de Lulismo", Miramar 1976 (en premsa).

Summa contra gentes del seu gran germà d'hàbit, Sant Tomàs d'Aquino, del qual visiblement depèn (10).

Llull i Martí feren com els nens, s'enfilaren, per a veure-hi bé, a les espatlles dels grecs. Però a l'Edat mitjana hi havia una altra manera de captenir-se envers un llegat que s'havia convertit, a poc a poc, en supòsit intel·lectual de tota una època, i era esforçar-se, sense gaires possibilitats d'èxit, a desistir-se'n. Això és el que féu Arnau de Vilanova. Nascut a València, d'un llinatge d'origen provençal, metge i conseller de Reis i de Papes, Arnau de Vilanova (1240-1311) s'inscriu en el corrent més pietista i antiintel·lectualista del seu temps, el dels franciscans espirituals o beguins. Arnau és un autor amb dues cares. Mentre en les seves obres mèdiques sustenta metòdicament l'empirisme i desenvolupa una concepció de la naturalesa, mig racionalista i mig animista, en les obres de caire doctrinal i espiritual alterna la polèmica antiescolàstica amb prediccions apocalíptiques de la fi del món per l'any 1364 i amb un esbós de reforma intel·lectual i moral de la Cristianitat d'acord amb la puresa i la simplicitat de l'Evangeli (11).

Aquest caràcter bifront d'Arnau de Vilanova es reflexa en la seva actitud envers els grecs. Com a cultivador de la medicina Arnau és el que hom ha anomenat un «metge escolàstic» (12). La doctrina de les seves obres mèdiques autèntiques és la pròpia de la medicina escolar, hipocràtica i galènica, la que ell mateix va aprendre i ensenyar a Montpeller. El sistema conceptual que suporta la

(10) El paralelisme entre la primera part del *Pugio fidei* i la *Summa contra gentes* és tan exacte, que és impossible d'excloure una relació de dependència entre ambdues obres. L'hipòtesi de M. Asín Palacios que feia dependre la segona de la primera ha estat unànimement rebutjada per la crítica, per tal com topa amb la cronologia i amb dades serioses d'anàlisi textual i doctrinal. Vegeu sobre aquesta discussió T. I J. CARRERAS ARTAU, o.c., I, p. 163 s. Hi ha, però, la possibilitat que Martí i Tomàs d'Aquino emprem un material comú, que hauria consistit bàsicament en una selecció de textos dels grans pensadors jueus i musulmans que aleshores començaven a introduir-se en els ambients cristians d'Occident. En aquest cas correspondria en darrer terme a Tomàs d'Aquino l'elaboració doctrinal d'aquest material. Martí, d'acord amb el seu tarannà, enriqueix, però, la síntesi tomista amb una indicació molt més detallada de les seves fons orientals. Cf. L. ROBLES, *En torno a una vieja polémica: el "Pugio fidei" y Tomás de Aquino*, "Rev. esp. de Teol.", 34 (1974), p. 321-350.

(11) Sobre Arnau de Vilanova, la seva estrambòtica personalitat i el seu pensament, vegeu T. I J. CARRERAS ARTAU, o.c., p. 199-230. El seu "antitomisme pintoresc" és objecte d'un estudi de M. BATLLORI, *Vuit segles de cultura catalana a Europa*, Barcelona 1959, p. 19-29.

(12) Cf. J. A. PANIAGUA, *Arnau de Vilanova, médico escolástico*, "Asclepio. Archiv. iberoamer. de Hist. de la Med. y Antrop. méd.", 18-19 (1966-67), p. 517-532. Sobre l'obra mèdica d'Arnau vegeu el pròleg de J. CARRERAS I ARTAU a ARNAU DE VILANOVA, *Obres catalanes, II, Escrits mèdics*, "Els nostres clàssics", vol. 55-56, ed. M. Batllori, 1947, p. 9-51.

medicina d'Arnau és el que elaborà Galèn, en el segle II de la nostra era, en vessar en motlles aristotèlics la tècnica hipocràtica i la ciència hellenística, sistema refós ulteriorment per els autors àrabs. El seu *Speculum medicinae* és considerat com una de les síntesis més elaborades de la ciència mèdica del seu temps i amb aquesta obra concorden totes les altres, amb la única excepció del curiós *Breviarium practicae a capite usque ad plantam pedis*, que hom tendeix avui a considerar com a apòcrif. D'altra banda, Arnau no se'n amaga pas de reconèixer la filiació grega de la seva medicina. Ben al contrari, se'n enorgulleix i blasma sense compassió aquells col·legues que «en lloc d'estudiar els escrits de Galèn i d'Hipòcrates —als quals fou revelada la medicina de manera certa i per do divinal— es lliuren a la lectura de cartipassos i sumes que no tenen altre mèrit que llur volum, com esdevé en els contes de Gilbert i en les faules de Ponç i Gualteri» (13).

En els tractats doctrinals, tan llatins com catalans, Arnau mostra, en canvi, un rostre diferent. El metge escolàstic es converteix en un furibund polemista antiescolàstic. Arnau s'acarnissa contra tots aquells que «molt més estudien en qüestions e en sofismes de lògica e de natures e en ciències seglars que en lo test de la Bíblia» (14). El blanc preferit dels seus trets són els tomistes, nombrosos ja aleshores entre els frares predicadors, i contra ells escriu Arnau aquell airat opuscle que porta el títol ben significatiu de *Gladius iugulans thomatistas* (15). I com que el centre d'aquests corrents és l'Universitat de París, seu de l'aristotelisme, Arnau n'anuncia la propera destrucció: «El niu d'Aristòtil s'enderrocarà i serà buidat, per tal com l'horrible piuladissa dels pollets encobreix la veritat i escarneix els seus ministres» (16).

L'arrel d'aquesta actitud de menyspreu envers la ciència i la teologia escolàstica cal cercar-la en l'espiritualisme ultrancer del metge valencià. Apassionat de l'ideari religiós dels beguins, Arnau mira de reüll, com una decadència, el progrés experimentat per la teologia contemporània. En aquell extraordinari floreixement dels estudis filosòfics i teològics ell hi flaireja només paganisme i traïció a l'ideal cristià. I a les «glosses» i «postilles» i als «arguments presumptuosos» de llurs cultivadors hi oposa la lletra de l'Evangelí.

(13) *De considerationibus operis medicinae*, ed. Lió 1509, reed. 1520, 1532, f. 90 b. Arnau es refereix al *Compendium medicinae* de Gilbert Anglicus i a les *Summae* de Pontius i de Walter Agilon.

(14) *Confessió de Barcelona*, "Els nostres clàssics", vol. 53-54, ed. M. Batllori. Barcelona 1947, p. 132 s.

(15) Vegeu sobre aquest opuscle l'estudi de F. EHRLE, *Arnaldo de Vilanova ed i Thomatistae*, "Greg.", I (1920), p. 475-501.

(16) *De cymbalis Ecclesiae*, text citat per T. I. J. CARRERAS I ARTAU, o.c. I, p. 213.

Però hi ha també un altre motiu d'aquest desdeny. Arnau se sentia ferit per l'oposició que els religiosos mendicants, sobre tot els dominics, havien aixecat contra les seves profecies escatològiques. I es defensa, colpint els adversaris. Per això Arnau associa la polèmica antiescolàstica amb les invectives més apassionades contra el mals religiosos, com ho palesa aquest text, ben expressiu, de la *Lliçó de Narbona*: «Los religiosos ha enganats e destruïts (lo diable) per especial curiositat d'estudiar en les ciències dels filòsofs, donat-los a entendre que no poden profitar en la santa teologia, si no són bons filòsofs... E aquests religiosos no es tenen per pagats sinó de la ciència dels pagans. E açò dic, car totes les ciències filosòfiques són comunes als pagans, car abans les hagueren que els cristians. Mas pròpia ciència de cristians és aquella per la qual hom és agradós e placent a nostre Senyor, e per la qual acreix la seva amor. E és cosa certa que per saber de filosofia no és l'home major amic de Déu, mas major disputador, e major parloter, e pus contestador..., e pus altiu, e major hipòcrit. Per aquesta raó los blasrà quan dix en l'evangeli de sant Mateu: 'Maledicció serà a vosaltres, hipòcrites, qui environats lo mar', ço són los llecs, 'e la terra', ço són los clergues seglars, 'per fer un novici de vostre orde; e quan l'havets fet, fets-lo major fill de diable que vós'. Car, si és subtil e de gran lloc, no tan solament lo faran estudiar en filosofia tres o quatre anys, mas deu o dotze, e així com li deuriem mostrar ciència perquè fos fill de gràcia e vaixell de santedat e de gran devoció, umplen-li la carabassa de vent e d'oruga, e fan-ne fill d'ira o vaixell de vanitat. E puis, quan lo faran lector de teologia, no estudiarà sinó a ordir e teixir, segons que diu Isaïas, subtilitats filosòfiques, en lliçons e en disputacions e sermons, per tal que sia lloat e tengut per gran clergue» (17). Arnau vol obrir els ulls dels seus oients, perquè s'adonin de l'engany en el que aquests religiosos han caigut: «Lo frau és com cristià, en tant com cristià (ço diu l'apòstol) no deu aprendre ni saber sino ciència de pietat, per la qual tan solament pussen fer vida eternal; la qual ciència, segons que ell expon, és tan solament lo saber e la ciència de nostre senyor Déu Jesucrist. Per què, diu als corintians que ell no volc entre el poble altre saber, sinó de nostre Senyor crucificat» (18).

És difícil d'encaixonar una personalitat tan complexa com la d'Arnau. L'opinió que d'ell tenien la gent de seny és ben palesa en el consell que li adreçà el Papa Bonifaci VIII: «Ocupa't de medicina i no de teologia i t'honorarem». Tanmateix, és perquè no feu cas d'aquest consell, que Arnau i la seva obra interessien avui més enllà

(17) *Lliçó de Narbona*, "Els nostres clàssics", vol. 53-54, p. 162 s.

(18) *Ibid.*, p. 162.

del petit cercle dels historiadors de la medicina. «El que meravella i sorprèn en Arnau de Vilanova, ha escrit M. de Riquer, és la seva tan remarcable personalitat, i l'energia, la força i la independència moral i social amb què defensa el seu ideari i les seves visions, que el portarien a la genialitat si la raó hagués estat del seu costat i si hagués lluitat tan ardentment a favor de la veritat. Perquè Arnau de Vilanova fos un geni només mancà una cosa: que l'Anticrist i la fi del món s'haguessin escaigut al segle XIV» (19).

Al costat d'aquestes tres personalitats excepcionals, els representants normals de l'escolasticisme a Catalunya semblen fer el paper de comparses. Hi ha tanmateix dues excepcions: Guiu Terrena († 1432), carmelita de Perpinyà i posteriorment bisbe de Mallorca, i Guillem Rubió (vers 1333), framenor del convent de Vilafranca del Penedès. Autor d'un *Comentari a les sentències* i d'un *grapat de Comentaris* a obres d'Aristòtil (la *Física*, el *De Anima*, la *Metafísica*, l'*Ètica* i la *Política*), Guiu Terrena pertany a una generació de teòlegs, a la qual el famós decret de l'arquebisbe de París, Etienne Tempier, contra l'aristotelisme averroïsta ha obert els ulls sobre el veritable Aristòtil. Aquests teòlegs saben que el filòsof grec era politeïsta, que el seu déu suprem no era ni creador ni provident i que la distinció establerta per ell entre l'ànima, en tant que forma del cos, i l'enteniment agent, espiritual, però com plogut del cel (vingut de fora, diu exactament Aristòtil), feia perillar l'immortalitat personal. Aquesta situació empeny Terrena a distanciar-se parcialment de l'aristotelisme tomista, en el qual l'havia iniciat el seu mestre, Egidi Romà. El punt central de divergència és la teoria dels universals. Segons Terrena, el que correspon en la realitat als conceptes universals és només la relació de semblança entre dues coses que, com a realitats individuals, són diferents l'una de l'altra. Sòcrates i Plató, p. e., no es distingeixen només per la seva individualitat, sinó també per la seva mateixa humanitat. La conseqüència d'aquesta concepció és revolucionària. Terrena no se'n està pas de treure-la i ho fa clarament i sense embuts: la ciència, sota un concepte universal confús, té per objecte la realitat singular. El P. B. Xiberta, al qual devem una bona monografia sobre el nostre autor, titlla aquesta posició de semi-nominalisme. En qualsevol cas és clar que Terrena continua a descriure amb el llenguatge d'Aristòtil un món que no és ja el d'Aristòtil (20).

(19) *Història de la literatura catalana*, I, p. 372.

(20) Cf. E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques a la fin du XIV siècle*, París 1952, p. 635 s. El millor estudi sobre el pensament de Terrena és el de B. XIBERTA, *Guiu Terrena, Carmelita de Perpinyà*, Barcelona 1932.

Guillem Rubió donarà encara un pas enllà. Autor, entre altres obres perdudes, d'un important *Comentari a les sentències*, el reafons del seu pensament no és ja el realisme tomista, sinó l'escotista. Ara bé, entre Tomàs d'Aquino i Duns Escot es dreça com un tall la censura de Tempier de l'any 1277. Escot s'encarregarà d'introduir l'aristotelisme dins l'escola franciscana, tradicionalment d'arrel platònica i agustiniana, però tindrà molta cura d'evitar tot contagi amb l'averroïsme. El filòsof àrab ja no és per ell el «comentador» per excel·lència d'Aristòtil, sinó un autor maleït: *ille maledictus Averroes*. D'aquesta nova situació neixen bona part dels elements diferencials de l'escotisme: la separació entre filosofia i teologia, la reducció del camp d'acció de la raó, el criticisme, la valoració del coneixement intuitiu de la realitat singular, etc. Tot aquest cúmul de tendències repercuteixen en l'obra de Rubió. El nostre autor portarà endavant el criticisme d'Escot pel que fa a les proves de l'existència de Déu. Segons ell, la prova anselmiana no prova en absolut i la prova aristotèlica, pel moviment i la causalitat, no porta al Déu dels teòlegs. Rubió s'esmerçarà també a determinar els límits que separen el coneixement intuitiu de l'abstractiu. El que defineix la intuïció no és la presència de l'objecte, sinó el seu caràcter d'aprehensió immediata, el qual no es dona naturalment sense intervenció de l'objecte, però podria en absolut donar-se sense ella. Rubió no sembla sentir cap mena d'escrúpol davant d'una hipòtesi tan xocant que, en principi, projecta una ombra de dubte sobre tot el nostre coneixement sensible. Descartes en farà més tard la prova (21).

A les darreries del segle XIV, quan el món medieval començava a declinar, cal deixar de banda la filosofia de l'escola i acudir a la literatura de caire religiós i moralitzant per a trobar-hi una actitud oberta i receptiva envers els clàssics grecs. Aquest és el cas del franciscà gironí Francesc Eiximenis († 1409). Escriptor d'una fecunditat extraordinària, només comparable amb la de Ramon Llull, la seva obra de més empenta, és aquella vasta exposició, desgraciadament inacabada, del dogma i de la moral del Cristianisme que porta el títol de *Lo crestià*. En el llibre dotzè d'aquella monumental enciclopèdia i en un opuscle que n'anticipa el contingut, dedicat als jurats de la ciutat de València, el *Regiment de cosa pública*, Eiximenis desenvolupa una concepció política, teocràtica i democràtica alhora, centrada en la visió de la ciutat terrenal com un espill i una anticipació de la ciutat celestial i en la determinació dels drets i deures

(21) Cf. J. M. RUBERT CANDAU, *La filosofía del siglo XIV a través de Guillermo Rubió*, Madrid 1952. Vegeu també del mateix autor, *El conocimiento de Dios en la filosofía de Guillermo Rubió. Una aportación a la filosofía española medieval*, Madrid 1945.

del rei i del poble (22). Les fonts de les que es nodreix el pensament d'Eiximenis són la *Ciutat de Déu* de Sant Agustí i la *Política* d'Aristòtil. Eiximenis esmenta expressament el filòsof grec en definir la cosa pública com «alguna comunitat de gents ajustades e vivents sota una mateixa llei e senyoria e costumes» (23) i en determinar que, per a servir la pau i la concòrdia cal que les multituds elegerin sobre si un sol príncep, car «unitat de príncep savi té en concòrdia les seues gents» (24). De fet, les al·lusions d'Eiximenis a Aristòtil són força freqüents i algunes ben curioses, com p. e. quan el bon franciscà opina que importa molt al regiment de cosa pública que «no fem los jovens ne les fembres prínceps..., car sabem que comunament no han negun regiment que sien prudents ne ab neguna saviesa» (25). Però no és solament a Aristòtil que Eiximenis poua la seva concepció política. El mateix val amb menor grau de Plató. I així el nostre autor és de l'opinió que una ciutat ben ordenada cal que estigui regida per bones lleis i que el príncep sigui el primer a complir-les. I com esdevenia en Llull, Eiximenis es fa també ressò de la sentència «d'aquell gran filòsof Plató que llavors la cosa pública és benaurada, quant los regidors la regeixen amb savi estudi i diligent» (26).

L'humanisme català s'origina dels contactes polítics i culturals amb Itàlia i Bizanci, iniciats respectivament sota Pere el Gran (1276-1285) i Jaume II (1286-1327). El primer elogi europeu de l'acròpolis d'Atenes fou escrit en català. Es tracta d'un document de la cancelleria de Pere IV, en el qual el Rei recomana als seus oficials la custòdia del «castell de Cetines» —és així com els llatins anomenaven l'acròpolis— «majorment com lo dit castell sia la pus rica joia que al món sia, e tal, entre tots los reis de crestians envides lo porien fer semblant» (27). El gran mestre de Rodes, l'aragonès Juan Fernán-

(22) Les idees polítiques d'Eiximenis han estat objecte de nombrosos estudis. Vegeu entre altres J. TORRES I BAGES, *La tradició catalana*, Barcelona 1913, p. 308-57; J. H. PROBST, *F. Eiximenis. Ses idées politiques et sociales*, "Rev. Hisp.", 39 (1817), p. 1-82; MARTÍ DE BARCELONA, *Fra Francesc Eiximenis*, "Est. Fr.", 22 (1928), p. 437-500; N. D'ORDAL, *El príncep segons Eiximenis*, "Miscel·lània Patxot", Barcelona 1931, p. 317-32; T. CARRERAS ARTAU, *Fray F. Eiximenis, Su significación religiosa, filosófico-moral, política y social*, "Anales del Inst. Est. Ger.", 1 (1946), p. 270-93; A. LÓPEZ AMO, *El pensamiento político de Eiximenis en su tratado de "Regiment de prínceps"*, "Anuario de Hist. del Derecho esp.", 17 (1946); F. ELÍAS DE TEJADA, *Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval*, Barcelona 1950, p. 138-163.

(23) *Regiment de la cosa pública*, "Els nostres clàssics", vol. 13, ed. D. de Molins de Rei, Barcelona 1927, p. 39.

(24) *Ibid.*, p. 64.

(25) *Ibid.*, p. 104.

(26) *Ibid.*, p. 184.

(27) Cf. A. RUBIÓ I LLUCH, *Documents per a la història de la cultura catalana mig-aval*, I, p. 311.

dez de Heredia, una vegada instal·lat a l'orient, es rodeja de savis grecs, entre ells un filòsof de nom desconegut. Gràcies a ell l'hellenisme arriba a la cort del príncep Joan, el futur Joan I (1387-95). Els clàssics grecs i llatins són buscats i estudiats acuradament. Hom tradueix per primera vegada al català varies obres d'Aristòtil. Guillem de Copons ho fa amb l'*Ètica* a través de la versió francesa del *Tesoro* de Brunetto Latini i Martí de Viciana amb els *Econòmics* a partir del text llatí de l'Arentino. Aquests intercanvis políticoculturals amb el món bizantí, continuats durant el regnat de Martí I, com ho palesen les dues ambaixades de Crisodoras a Barcelona, troben el seu apogeu en la cort napolitana d'Alfons el Magnànim. A tot això cal afegir-hi l'influència literària dels grans humanistes italians. Boccaccio i Dante són els autors preferits. La traducció catalana del *Decamerone* esdevé un model de prosa clàssica. I és també en català que apareix la primera versió europea completa de la *Divina Commedia* (28).

Des d'aquest ambient impregnat de cultura clàssica s'explica la naixença d'un interessant corrent de literatura filosòfica. L'encapçalada l'escriptor barceloní Bernat Metge (1340/46-1413), el primer humanista no solament dels països catalans, sinó també de tota la península. Jove secretari de Joan I, i condemnat per malversació dels fons públics per el seu successor, Martí I, poc després d'haver sortit de la presó escriu el diàleg intítulat *Lo somni*. Metge suposa que, estant encara a la presó, se li apareixen en somnis el difunt rei Joan, Orfeu i Tirèsies, i dialoga successivament amb ells sobre l'immortalitat, la vida, la mort i la sort d'ultratomba del monarca, sobre l'infern i els defectes de les dones. L'obra es clou amb un elogi de les dones i una sàtira dels homes. Pel que fa al tema de la immortalitat, Metge comença formulant sense embuts la tesi materialista i escèptica: «No puc creure que l'esperit sia res ne puixa tenir altre camí sinó aquell que la carn té» (29). «Ço que veig crec, e del pus no cur» (30). L'esperit del difunt rei s'encarrega aleshores de defensar la tesi oposada. A tall d'introducció el rei defineix primerament els termes de la qüestió. «Entre los antics filòsofs fo gran qüestió què era l'ànima. E dix Nasica que el cor; Empèdocles, la sang; altres digueren que una part del cervell tenia lo principat de l'ànima; altres que el

(28) Cf. M. BATLLORI-R. GARCÍA VILLOSLADA, *Il pensiero della Rinascenza in Spagna e Portogallo*, a "Grande Antologia filosofica", vol. VI, Milà 1964, p. 10 s. Sobre aquesta etapa de la literatura catalana vegeu J. RUBIÓ, *Literatura catalana*, a "Historia general de las literaturas hispánicas", vol. III, p. 727-930; M. DE RIQUER, *Història de la literatura catalana*, vols. II i III, Barcelona 1964.

(29) *Lo somni*, "Els nostres clàssics", vol. 1, ed. L. Nicolau d'Oliver i J. M. de Casacuberta, Barcelona 1925, p. 18.

(30) *Ibid.*, p. 21.

lloc e cadira de l'ànima eran lo cor; Zenon dix que l'ànima era foc; Aristòxenus, harmonia de sons; Xenòcrates, nombre; Plató fenyé triplicitat en l'ànima, lo principat de la qual, ço és la raó, posà en lo cap; Diceartus dix que l'ànima no era res: Galièn dix que... era complexió; altres que era cos; Aristòtil —que après Plató s'acostà més a la veritat que els dessus nomenats— dix que era *Endelecheia*, vocable grec que vol dir continuat moviment perdurable. E cascun dels dessus dits s'esforçà a provar la sua opinió com mills pogué. Emperò los doctors de l'Església de Déu, los quals molt profundament e bé hi han vist, afermen, jatsia que en diverses maneres ho diguen, que l'ànima de l'hom és creada per Déu, substància espiritual pròpia vivificadora del seu cos, racional e immortal, e en ben e en mal convertible» (31). Dit això, el rei s'esmerça a provar punt per punt la doctrina que acaba d'esmentar. El centre de la seva exposició correspon òbviament al debat sobre la immortalitat de l'ànima. Metge posa en boca del rei una sèrie de raons a favor d'aquesta tesi, com són, p. e. la naturalesa espiritual de l'ànima i de les seves operacions, la seva simplicitat i independència del cos, la seva impossibilitat de corrupció, el fet que es mogui ella mateixa i, finalment, l'exigència moral d'una retribució per el bon o mal comportament de l'home en aquesta vida mortal. A través de manlleus fets a la *Summa contra gentes* de Sant Tomàs d'Aquino i a les *Tusculanae disputationes* de Ciceró, Metge repren en bona part les reflexions de Plató en el *Fedre* i el *Fedó* (32). Acabat el seu parlament, el rei pregunta a Metge, si hi té res a dir i aquest respon: «Senyor, no us vull als dir a present, sinó que us atorg que molta bona persuasió m'havets feta... Fe m'hi indueix a creure, posat que algun escrúpol de dubitació m'hi acórrega. Jo són content» (33).

En l'elegant ironia de Metge hom hi ha volgut veure l'escepticisme d'un home de Renaixement. Sembla més conforme a la realitat de veure-hi el testimoni de l'inquietud d'esperit d'un home d'una època de transició, a cavall entre la fe de l'Edat mitjana i les primeres manifestacions crítiques de l'humanisme (34). El que és clar en qualsevol cas és que l'obra de Metge pertany ja de ple al corrent humanista. L'humanisme no consisteix a escriure elegantment en llatí o en vulgar o a citar personatges de la història o de la mitologia clàssiques, sinó «a veure el món des d'un observatori diferent del de l'Edat mitjana» (35). I aquest és exactament el cas de Metge. En

(13) Ibid., p. 26 s.

(32) Cf. *Tusc. disp.*, I, 27 i *Summa contra gentes*, II, c. 79.

(33) *Lo Somni*, l.c., p. 36 s.

(34) Cf. M. BATLLORI-R. GARCÍA VILLOSLADA, o.c., p. 14.

(35) J. RUBIÓ, l.c., p. 738.

Lo somni hi traspunta ja aquella reflexió de l'home vers ell mateix, vers la seva pròpia consciència i vers els problemes específicament humans que constitueix un tret diferencial de l'humanisme. Humanísticament sonen aquests mots del començament de l'obra: «Hom són així com los altres e cové que seguesca lurs petjades» (36). I humanísticament sonen també aquells altres que figuren vers el final: «Entén en tos fets propis... e especialment en conèixer e millorar tu mateix» (37), on a través de les *Tusculanes* de Ciceró «arriba fins a nosaltres el *Nosce te ipsum* dels savis de Grècia» (38).

Si Bernat Metge fou el primer prosista del seu temps, Ausiàs March (1397-1459) n'és el primer poeta. Descendent d'un notari públic de Barcelona, establert a Gandia arran de la conquesta d'aquesta vila pel rei Jaume, el cavaller Ausiàs March prengué part amb Alfons IV en les campanyes d'Itàlia i en l'expedició a Gerba, al nord d'Àfrica. Retirat després a les seves possessions del regne de València, l'amor d'una dama anomenada Teresa, la qual fou la seva «Laura» i un xic la seva «Beatriu» desvetllà en ell el poeta (39). Hom ha comparat March amb Petrarca i Dante i amb raó, car si ell canta l'amor com el primer ho fa amb el vigor intel·lectual del segon. L'estudi de la filosofia d'Aristòtil, provinent, segons sembla, de la lectura de les obres de Sant Tomàs d'Aquino, li fou d'ajut. De fet, en els seus poemes d'amor i de mort i en els *Cants morals* el cavaller poeta descriu amb rigor filosòfic, d'acord amb les categories de l'ètica i de la psicologia d'Aristòtil, els moviments de la seva ànima, esquinçada entre l'amor sensual i l'espiritual (40). Ausiàs March esmenta, p. e. en les seves poesies la classificació escolàstica del bé en profitós, delitable i honest i recorda que el tercer inclou els altres dos, car fora de l'honestedat cap bé no donaria repòs:

«E tot quan és que sia desonest
no ésser bé: fora de tot repòs» (41)

(36) *Lo somni*, l.c., p. 22.

(37) *Ibid.*, p. 168.

(38) M. DE RIQUER, o.c., II, p. 426 s.

(39) Cf. M. BATLLORI-R. GARCÍA VILLOSLADA, o.c., p. 17.

(40) Les idees filosòfiques de March han estat força estudiades. Hom en trobarà un resum a T. I J. CARRERAS ARTAU, o.c., II, p. 14 s. Vegeu també J. TORRAS I BAGES, *La tradició catalana*, 2.^a p., cap. 5; A. PAGÈS, *Auzias March et ses prédécesseurs: essai sur la poésie amoureuse et philosophique en Catalogne aux XIVe et XVe siècles*, París 1912; M. DE MONTOLIU, *A. March*, Barcelona 1959. Per a l'obra poètica de March cf. *Poesies*, "Els nostres clàssics", vols. 71-73, 77 i 79, ed. P. Bohigas, Barcelona 1952-59. P. BOHIGAS en la seva *Introducció*, o.c., vol. 71, p. 25 s., analitza detalladament les idees de March sobre el bé, el plaer, la virtut i l'amor i en subratlla l'origen aristotèlic i escolàstic.

(41) CVI, 9-92.

Es fa eco de la teoria aristotèlica del «lloc natural», i de la idea d'Empèdocles, recollida per Aristòtil, segons la qual el semblant cerca sempre el semblant:

«Tota res va en lo loch on cobeja» (42)

«Cascun semblant a son semblant esguarda» (43)

De vegades empra fórmules i distincions pròpies de la filosofia:

«Guanyat me te lo primer moviment» (44)

«Accident és Amor i no substança» (45)

D'altres construeix els seus versos amb el rigor d'una definició:

«La virtut en lo mig loch se met
e los estrems per vicis abandona» (46)

«Hem de tenir en compte, però, que la ciència escolàstica d'Ausiàs March (sens dubte molt profunda per a un cavaller, però segurament elemental per a un mestre en Teologia) no tindria cap eficàcia poètica ni humana si tota aquesta teoria sobre el bé, el mal, el pecat, la passió i l'amor no es donés en un home que viu i que ha viscut la tragèdia del cristià que se sap pecador, de l'enamorat que coneix que el seu amor té mancaments morals i de l'home que dubta entre el bé i el mal» (47). En altres mots, Ausiàs March no és un gran poeta, perquè manlleua a l'escolàstica fórmules i conceptes filosòfics, sinó perquè amb aquestes fórmules i conceptes d'Aristòtil o o de Sant Tomàs expressa sense cap mena de fals pudor la seva experiència personal, amb les seves contradiccions i les seves angixes, com esdevé en aquests versos impressionants:

«Així dispost, dolç me sembla l'amarg,
tant és en mi afecionat lo gust!
A temps he cor d'acer, de carn e fust:
jo só aquest que'm dic Ausiàs March» (48)

(42) LXVII, 21.

(43) XX, 25.

(44) LXI, 40.

(45) XVII, 191.

(46) XXX, 3-32.

(47) M. DE RIQUER, o.c., II, p. 540.

Els altres escriptors contemporanis no assoleixen ja ni el nivell literari ni la pregonesa humana d'un Ausiàs March o d'un Bernat Metge. Entre els abundants autors espirituals d'aquella època n'hi ha dos, però, que es fan mereixedors de la nostra atenció: em refereixo a Antoni Canals i Felip de Malla. L'obra del dominic valencià Antoni Canals († 1419) presenta una doble vessant: una humanista i moralitzant, l'altra estrictament espiritual i religiosa. Contemporani de Bernat Metge, Canals visqué els mateixos problemes del país i de la Cristianitat. En el pas del segle XIV al XV «hi hagué una certa crisi espiritual, tendent vers l'escepticisme, que encara que no convé exagerar ni generalitzar, és un fenomen que hem de tenir ben present» (49). D'aquesta crisi s'adonà el nostre dominic. I mentre el seu mestre, Sant Vicenç Ferrer, afirmava d'aquells autors pagans, vers els que la gent cultivada se sentia tan atreta, que eren tots a l'infern —«Aristòtil, on te penses que sia?», preguntava en un dels seus sermons el famós predicador i responia: «en infern». I en un altre: «Plató era verge, mes en infern és»— Canals compregué que els temps canviaven i que millor que blasmar els clàssics com a autors damnats, per a convèncer els escèptics, calia prendre llurs mateixes armes i combatre en llur propi terreny (50). Heus ací perquè el nostre dominic s'esmerça a traduir en un català sobri i elegant vàries obres clàssiques, entre elles els *Dits i fets memorables* de l'historiador romà Valeri Màxim i el *De providentia* de Sèneca. El seu raonament és molt senzill. Molts cristians viuen avui com a pagans. Que les virtuts dels romans reprenguin «los nostres vicis manifestes» (51). D'altra banda, els nobles o «homes de paratge», portats de curiositats excessives, volen escodrinyar els consells de Déu i es queixen de la seva providència. Que sigui Sèneca qui els desenganyi, no pas un profeta ni un predicador, sinó un home «tot filòsof qui funda tot son fet en juí e raó natural» (52). Breument: Canals es mostra un apologeta obert i intel·ligent que no tem d'adaptar-se a l'opinió dels altres per a portar-los vers la seva. Però en el fons ell no ha canviat massa. Per això no ens ha d'estranyar que en l'altra vessant de la seva obra, la religiosa i espiritual, la seva actitud envers els clàssics sigui molt menys generosa. Aquest és el cas de l'*Scala de*

(49) M. DE RIQUER, o.c., II, p. 433.

(50) Ibid. Per la biografia de Canals cf. J. M.ª COLL, *El Maestro Fr. Antonio de Canals, discípulo y sucesor de san Vicente Ferrer*, AST 27 (1954), 9-21.

(51) *Libre anomenat Valeri Màxim, dels dits i fets memorables, traducció per frare Antoni Canals*, "Biblioteca catalana", 2 vols., ed. R. Miquel i Planes, Barcelona 1914, I, p. 12.

(52) *Scipió e Aníbal, De providència (de Sèneca), De arra de ànima (d'Hug de Sant Victor)*, "Els nostres clàssics", vol. 49, Barcelona 1935, p. 87.

contemplació, un tractat espiritual que Canals dedica al rei Martí des del recés de la cartoixa de Vall de Crist, fundada feia poc per aquell en terres de l'actual Castelló de la Plana. Si prescindim de la dedicatòria, on les dues vessants del nostre autor, l'humanista i la religiosa, semblen trobar-se en perfecta harmonia, el restant de l'obra és més aviat medieval. Canals ja no fa gaires cites dels autors profans. Si esmenta dues vegades Aristòtil, ho fa de pas i mig per formulisme (53). I és que davant la «saviesa» de la Creu, als filòsofs pagans no els resta sinó emmudir. «Aquesta veritat escarnex follament e oiada, inflant e loant-se de son saber lo natural filòsof, mas d'aquests diu lo apòstol Sant Pau: Nos cristians preïcam Jesu Crist crucificat... Aquesta veritat no ha pogut entendre Plató, lo tan gran sabidor; aquesta veritat ha ignorada Demòstenes, lo tan gran guarrulador. E per ço diu la escriptura: Jo destrouiré la saviesa dels savis» (54).

Canals fou alhora un humanista i un autor espiritual. El barceloní Felip de Malla († 1431) reuneix ambdós aspectes en una sola obra. Canonge de la seu de Barcelona, ambaixador a les corts de Castella i d'Anglaterra, al Concili de Constança i a la Roma de Martí V, predicador d'estil ampulós i recargolat que «atapeïa els seus sermons de cites de l'Escriptura i d'aquells autors pagans que tan menyspreativament blasrava Sant Vicenç Ferrer» (55), Felip de Malla escrigué el *Memorial del pecador remut*, una obra que tracta en forma allegòrica —una «general disputa», convocada pel mateix Déu—, el tema teològic de la necessitat de la passió i mort de Crist per a la redempció dels homes. Entre la munió de personatges de la història i de la mitologia que prenen part en la disputa, hom hi troba també els més renombrats filòsofs de l'antiga Grècia: Tales, Pitàgores, Sòcrates, Plató, Aristòtil, etc. El bon canonge no n'escatima els elogis. «Jo són aquell, diu p. e. Pitàgores, qui primer trobí lo nom de filòsof, car no'm volguí fer nomenar savi». «Jo són aquell, fa Plató, qui en mos llibres he fet escriure ab lletres d'aur: *In principio erat Verbum*». I Aristòtil: «Jo són aquell ardent amador de filosofia..., príncep dells filòsofs qui ab poques paraules diu coses grans e àrdues» (56). Amb tot i això, no cal exagerar l'importància d'aquest classicisme filosòfic del prosista barceloní. En la seva obra els ele-

(53) *Scala de contemplació*. Introducció y transcripció por J. Roig Gironella, "Bibl. hist. de la Bibl. Balmes", serie II, vol. 28, Barcelona 1975, p. 70: "com faent testimoni lo filòsof en lo segon llibre de les ètiques, axí com per continuades bones operacions és quascú fet bo e virtuós"; p. 110: "testificant lo Aristòtil qui en lo seu llibre de cel apella tot lo món, cel".

(54) *Ibid.*, p. 155.

(55) M. DE RIQUER, o.c., III, p. 407.

(56) *Memorial del pecador remut*, Barcelona 1495, f. 184 s.

ments clàssics i mitològics es barregen amb els escolàstics i medievals. Malgrat la seva indubtable afició per els clàssics, l'actitud del nostre autor envers les coses i persones del món pagà no es diferencia massa de la de qualsevol erudit del segle XIII (57).

Hem fet esment suara d'un corrent d'escepticisme que semblava guanyar terreny entre els nobles i cortesans més cultivats. Paradoxalment, però, la nota autènticament escèptica en la literatura de l'època la dona un menoret, el mallorquí Anselm Turmeda († vers 1424-32), el qual, després d'haver estudiat a Lleida, a París i a Bolonya, apostatà del Cristianisme i anà a viure a Tunis, en terres de l'Islam (58). Autor d'una apologia de la fe musulmana, escrita en llengua aràbiga, el *Present de l'home docte en refutació dels partidaris de la creu*, Turmeda escriu també varies obres en català per als seus antics correligionaris. Entre aquestes darreres, n'hi ha una, la *Disputa de l'ase*, que és mereixedora de la nostra atenció. Turmeda hi tracta en forma de diàleg entre l'autor, Fra Anselm, i un ase el tema de la pretesa superioritat de l'home sobre els animals. Les raons de Fra Anselm en favor de l'home són rebatudes sistemàticament per l'Ase, el qual s'emporta sempre la victòria. Només al final l'Ase es dona per vençut davant la darrera raó del frare: Déu tot poderós ha volgut prendre carn humana i s'ha fet home. En el marc d'una obra, com la present, que traspua ironia per tots cantons i on no hi manquen pàgines francament anticlericals, aquest final piadós pot semblar un xic irreverent. En general el debat entre Fra Anselm i l'Ase es mou a un nivell més aviat costumista i faceciós que no pas doctrinal. Hi ha, però, dues excepcions que em semblen significatives. Fra Anselm addueix com a prova de la major noblesa i dignitat dels homes el fet que en morir el cos, llur ànima no mor. L'Ase, però, li respon, alludint a aquest conegut text de l'*Eclesiastès* (3,21): «¿Qui és aquell que sab si les ànimes dels fills d'Adam pugen amunt i les ànimes dels juments i altres animals baixen avall?», i afegint-hi aquest breu, però incisiu comentari: «Com si volgués dir que ningú no ho sab, sinó Aquell qui les ha creades» (59). Fra Anselm recorda aleshores a l'Ase que «nosaltres som fets i creats a la imatge i sem-

(57) M. DE RIQUER, o.c., III, p. 425.

(58) Per la biografia de Turmeda cf. A. CALVET, *Fray Anselmo Turmeda, heterodoxo español*, Barcelona 1914; M. DE EPALZA, *Nuevas aportaciones a la biografía de fray Anselmo Turmeda (Abdallah al-Tarchuman)*, AST, 38 (1965), p. 87-158; ID., *La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de 'Abdallah al-Taryuman (fray Anselmo Turmeda)*, "Atti Accad. naz. dei Lincei", sèrie VIII, vol. 15, Roma 1971.

(59) *Disputa de l'Ase*, "Els nostres clàssics", vol. 18, Barcelona 1928, p. 101. Havent-se perdut malauradament el text original català, l'obra se'ns ha conservat per mitjà d'una versió francesa, publicada a Lió en 1544.

blança de Déu, i vosaltres no» (60). L'Ase reconeix que el que el frare ha dit és ver, però li retreu que no ho enten bé i que ell, tot i que no ha estudiat a París ni a Bolonya, li ho explicarà. «Sapigueu, afegeix l'Ase, que els filòsofs diuen i afirmen que l'home deu ésser anomenat un "petit món", i així l'anomenen en llurs llibres. I això per tal que, com ells diuen, es troba en l'home tot allò qui és al gran món, és a dir, al cel i en la terra» (61). Ara bé, quan Déu diu: «Fem l'home a nostra imatge i semblança», «Ell parla de l'ànima; a saber, que així com Déu fa tot el que li plau al món més gran, és a dir, al cel i en la terra, així i per semblant manera fa l'ànima al món més petit, és a dir, al cos de l'home. Talment que la vostra ànima intel·lectual així és feta» (62). Al marge de l'interès que té aquesta confrontació entre l'idea bíblica i l'idea grega de l'home —l'home vist des de Déu o des del món, és tota la problemàtica de l'home, la que aquí està en joc— no podem oblidar que una de les tesis filosòfiques més discutides aleshores en els ambients averroïstes de França i Itàlia era justament la de la naturalesa de l'ànima intel·lectual, la seva relació amb el cos i sobretot la seva immortalitat. No hi haurà potser aquí una de les arrels de la crisi espiritual de Turmeda?

El tema i fins i tot bona part de la trama de la *Disputa de l'ase* no és original, sinó adaptació d'un apòleg contingut en una enciclopèdia, redactada per una secta filosòfico-religiosa que florí a Basorah, a mitjans del segle X, sota el nom de «Germans de la pureza» (63). Però Turmeda l'enriqueix amb el seu geni i la seva mordacitat i li confereix un sabor tot especial, en erigir en autèntic protagonista del diàleg, per damunt del mateix autor, un «ase dolent i malaurat, tot escorxat, mocós, ronyós i sense cua, el qual, segons que jo crec, no hauria valgut deu diners a la fira de Tarragona» (64).

Es una llàstima que la llavor de l'humanisme, la qual, com ho acabem de veure, arrelà fortament en terres catalanes no tragués el brot, que hom podia esperar, en el terreny específicament filosòfic. A manca d'una escola filosòfica propiament dita hi ha, però, dues personalitats excepcionals, de les quals, una se situa a l'inici, l'altre al final d'aquest període: em refereixo a Ramon Sibiuda i Joan Lluís Vives. La biografia de Ramon Sibiuda (1385?-1436) inclou encara

(60) Ibid., p. 102.

(61) Ibid., p. 103.

(62) Ibid., p. 107.

(63) Cf. M. ASÍN PALACIOS, *El original árabe de la "Disputa del Asno contra fray A. Turmeda"*, "Rev. filol. esp.", 1 (1914), p. 1-51.

(64) *Disputa de l'Ase*, l.c., p. 38.

malauradament moltes llacunes. Sembla segur, però, el seu origen català, probablement de terres gironines. Metge de professió i mestre en teologia, Sibiuda ensenya a la Universitat de Tolosa, on vers el final de la seva carrera escriu una petita obra mestre: el *Liber creaturarum seu de homine* (65). Sibiuda refà l'itinerari intel·lectual de Llull: l'ascensió del coneixement de les criatures vers el de Déu i el descens de Déu vers les criatures, però es ferma especialment en l'home i fa d'ell el centre del seu pensament. Es per això que la seva obra pertany al corrent humanista, per molt que el seu estil sigui encara escolàstic i medieval. Sibiuda afirma amb un vigor desconegut al seu temps la primacia de l'home sobre totes les criatures. L'home és la «lletra principal» del llibre de la creació, la «clau» que ens permet copsar el sentit pregon de tota l'obra. L'home és també el centre del món de la veritat: el camí vers la certesa passa per l'home. L'antropocentrisme de Sibiuda no podria ésser més clar. Però aquest antropocentrisme desemboca finalment en un teocentrisme. L'home és capaç de comprendre el món, però no es pot comprendre últimament a si mateix. Cal que es reconegui com a creat per Algú més gran que ell, el mateix que tot ho ha fet per a ell. Hom podria definir potser el pensament de Sibiuda, com una mena de socratism cristian: el *nosce teipsum*, centre de la seva filosofia, culmina en el coneixement de Déu (66).

Mig segle després de la mort de Sibiuda naixia a València Joan Lluís Vives (1492-1540). Descendent d'un llinatge de jueus convertits —el seu pare seria enviat per la Inquisició a la foguera, acusat de reincidència— Vives deixà molt aviat la seva ciutat nadiua i es convertí en ciutadà d'Europa. Professor a Lovaina i a Oxford, preceptor de la princesa Maria, filla d'Enric VIII d'Anglaterra i de Caterina d'Aragó, amic d'Erasme i de Tomàs Moro, Vives és la figura senyera del Renaixement a Espanya. Les seves nombroses obres, escrites en un llenguatge elegant i saborós, recullen la problemàtica sencera d'aquella època

(65) El *Liber creaturarum* de Sibiuda, anomenat també *Theologia naturalis*, ha conegut diverses edicions: Deventer 1480; Lió 1495, 1511, 1526 etc.; Estrasburg 1501; París 1509; Suizbach, ed. J. Sighart, 1852. Aquesta darrera ha estat reeditada fotomecànicament amb l'adició d'una introducció i de l'edició crítica del pròleg i del títol I per F. Stegmüller, Stuttgart 1966. Sobre el pensament de Sibiuda vegeu T. I J. CARRERAS ARTAU, o.c., II, p. 101-174. Cf. també R. POU, *La antropologia del "Liber creaturarum" de R.S.*, AST, 42 (1969), p. 211-70.

(66) Sobre la significació de l'obra de Sibiuda en la història de l'humanisme cristià vegeu E. COLOMER, *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus*, a "Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus", Magúncia 1978, p. 117-147. Cf. sobre Sibiuda p. 119-125.

inquieta i renovadora (67). En Vives apunta ja aquell interès per la qüestió del mètode que caracteritza el pensament modern. En la seva primerenca lletra *In pseudo-dialecticos* Vives critica fogosament els seus antics mestres de la Sorbona i els retreu l'excés de dialèctica i la manca d'anàlisi i de recurs a l'experiència. Aquests mètodes bàrbars donen peu a una dita que ha donat la volta al món: «A París, hom ensenya el jovent a no saber res» (68). Aquesta predilecció de Vives per els mètodes experimentals repercutí immediatament en el camp de la pedagogia, la psicologia i l'ètica. En els 20 llibres de la seva obra mestre, *De tradendis disciplinis*, dedicada al rei Joan III de Portugal, Vives dona forma a l'ideal pedagògic de l'humanisme. La crítica dels defectes de l'ensenyament contemporani s'associa a un projecte de reforma de la pedagogia i a l'esbós d'un nou tipus d'educació que promogués, creadorament, els dots de cadascú, l'influència de la qual es féu sentir en els estatuts de la recentment fundada Universitat de Coïmbra i en la *Ratio studiorum* dels jesuïtes. D'altra banda, en el tractat *De anima et vita*, Vives posa les bases d'una psicologia fonamentada en l'introspecció. L'exigència socràtica de l'autoconeixement és aplicada per Vives al coneixement de «la naturalesa i qualitats de l'ànima, el seu tarannà, les seves facultats, les seves passions, les seves giragonses i sinuositats» (69). Vives donà sempre mostres d'un cert desinterès envers la metafísica especulativa, per bé que no deixà de tocar la seva problemàtica en el *De primis principiis*, recolzant-se, però, en la investigació de la naturalesa. En canvi, s'interessà vivament per l'ètica, i n'abordà la problemàtica en dependència estreta de la seva positura psicològica. «Aquell que no s'ha explorat a si mateix, escriu, poc podrà governar el seu interior i comptar amb obrar bé» (70). Aquest es el cas de la seva *Introductio ad sapientiam*, interessant col·lecció de 592 aforismes morals que recorda l'*Enchiridion* d'Epictet. En les seves obres polítiques, molt particularment en el tractat *De concordia et discordia*,

(67) Per a les obres de Vives, amb excepció dels comentaris a la *Civitas Dei* de Sant Agustí, cf. *Opera omnia*, 8 vols., ed. G. Mayans, València, 1782; reedició fotomecànica, Londres, 1920. Sobre Vives i el seu pensament vegeu A. BONILLA Y SANMARTÍN, *L.V. y la filosofía del Renacimiento*, Madrid 1903, reed. 1929; F. WATSON, *J.L.V. A scholar of the Renaissance*, Londres 1920; T. CARRERAS ARTAU, *L.V. Su significación hispano-renacentista*, Barcelona 1942; J. XIRAU, *El pensamiento vivo de J.L.V.*, Buenos Aires 1944; B. MONSEGÚ, *Filosofía del humanismo de J.L.V.*, Madrid 1961; J. CARRERAS ARTAU, *L.V., philosophe de l'humanisme*, a "Apports hispaniques à la Philosophie chrétienne de l'Occident", Lovaina 1962, p. 53-71; A. GUY, *V. ou l'humanisme engagé*, París 1972.

(68) *In pseudo-dialecticos*, "Opera omnia", vol. III, p. 38.

(69) *De anima et vita*, Praef., "Opera omnia", III, p. 298.

(70) *Ibid.*

dedicat a l'emperador Carles V, Vives advoca, patèticament, a favor de la pau i de la unitat de les nacions cristianes. En conjunt l'ètica de Vives neix de l'inscripció de la consciència cristiana en la consciència estoica. El coneixement s'adreça a la vida i si el primer grau de la saviesa és conèixer-se un mateix, el segon és reconèixer Déu.

Hom ha vist en Vives un precursor de Bacon, de Descartes o de Kant. Abunden les analogies respecte a l'actitud metòdica: Vives subratlla l'importància de l'experiència, de l'introspecció, de l'independència del pensament cara al dogmatisme dels qui juraven *in verbo magistri* i no coneixien altre norma de veritat que l'*Aristoteles dixit*. Però ell és un filòsof a l'estil de l'humanisme, més aviat un educador del pensament que no pas un constructor de sistemes (71). D'ací neix la seva relació directa i viva, però sempre lliure, crítica i un xic eclèctica envers els clàssics grecs. «Seguidors de la veritat, escriu, poseu-vos al seu costat, onsevulla us sembli que es troba» (72). Vives és el primer a captar-se d'acord amb aquesta exigència. Si ell combat l'aristotelisme de l'Escola —aquell Aristòtil amb un «nas de cera» que hom torcia al seu albir (73)—, ho fa portat del seu amor per la veritat i del seu respecte per l'autèntic Aristòtil. En el fons, malgrat les crítiques que Vives fa çà o lla a Aristòtil, sobretot als seus escrits de lògica —Vives imputa, p. e. a l'*Organon* una certa tendència a confondre dialèctica i metafísica que dificulta la seva funció més pròpia: donar-nos els criteris d'un raonament correcte— (74), ell continua essent en bona part un aristotèlic, per bé que la seva actitud envers el filòsof grec participa de la llibertat d'esperit, de la sobrietat i del sentit crític de l'escola aristotèlica espanyola contemporània (75).

De fet Vives no escatima els elogis al gran filòsof grec. «No sembla, diu, que hi hagi hagut mai un esperit més gran que el d'Aristòtil» (76). Però això no el porta a fer-ne un ídol i a desconèixer-ne els límits. Aristòtil «no podia, ell tot sol, cisellar i polir totes les seves considerables descobertes. N'hi havia algunes que, per raó de llur mateixa novetat, ell no va explorar ni verificar suficientment. A tot això cal afegir-hi el tarannà d'aquest mestre, reservat, prudent, temorós de les crítiques, ço que l'impedia sovint de manifestar clarament el que sentia: d'ací provenen les ambigüitats i obscuritats de la seva obra» (77).

(71) Cf. M. BATLLORI-R. GARCÍA VILLOSLADA, o.c., p. 24.

(72) *De disciplinis, Praef.*, "Opera omnia", VI, p. 7.

(73) Cf. *De disciplinis. De causis corruptarum artium*, I, I, c. 10, "Opera omnia", VI, p. 70.

(74) Vegeu aquest punt A. GUY, o.c., p. 27 s.

(75) Cf. M. BATLLORI-R. GARCÍA VILLOSLADA, o.c., p. 24.

(76) *De operibus Aristotelis censura*, "Opera omnia", III, p. 25.

(77) *Ibid.*, p. 26.

Vives reconeix la grandesa d'Aristòtil àdhuc quan blasma la petitesa dels seus seguidors. Ara «hom ha excluit de les escoles aquells il·lustres autors de l'antigor: Timeu, Plató, Plotí, Plini, Teofrast, Ciceró, Sèneca i altres de semblants, els quals haurien pogut ésser de gran ajut a l'investigació de la naturalesa...; hom ha mantingut només Aristòtil, perquè ell era l'únic d'aquella famosa antiguitat que servia als interessos d'aquesta assemblea de disputaires. Certament, jo no veig ningú que li sigui comparable en l'estudi de la naturalesa, però aquests homes pensen que les seves tesis i opinions són tals que l'esperit humà ja no pot assolir res de més exacte» (78). Plató, en canvi, «perquè no era susceptible d'ésser comprès per aquests clergues —per bé que Aristòtil ho hagi estat encara menys— no és ni nomenat. No és pas que Aristòtil fos inferior a Plató en vàlua o en erudició, sinó que no es pot suportar que aquell sant filòsof Plató sigui silenciats i que Aristòtil sigui llegit de tal manera que, deixant de banda la millor part de la seva obra, hom li obligui a dir allò que aquests pedants li ordenen, és a saber, pures bestieses» (79). Aristòtil no és certament culpable de l'abús que hom en fa. Ell mateix, si avui visqués, un home modest com pocs, seria el primer a riure's de l'estupidesa dels seus actuals deixebles (80).

Vives, doncs, no amaga la seva admiració envers Aristòtil, per bé que aquesta admiració la comparteix amb Plató, sense que el fons estoic de la seva actitud humana l'ajudi a decidir el debat (81). En això, com en tantes altres coses, l'humanista valencià es mostra un home del seu temps. *Veritas temporis filia*, observa el mateix Vives en el seu *Sapiens* (82). Ha passat l'hora d'identificar la filosofia amb l'obra d'un sol filòsof, per gran que aquest sigui. Com ha escrit Ortega i Gasset «Vives representa la línia de partió de les aigües del Renaixement... Després d'ell l'humanisme s'encamina vers una cultura profundament nova i no pas imitada dels antics: la modernitat» (83).

EUSEBI COLOMER I POUS, S. J.

(78) *De disciplinis. De causis corruptarum artium*, l. V, c. 2, "Opera omnia", VI, p. 185.

(79) *Comentari de Civitate Dei*, VIII, 10 ed. Lió 1570, vol. I, p. 473.

(80) Cf. *De disciplinis. De causis corruptarum artium*, l. V, c. 2, "Opera omnia", VI, p. 188.

(81) Cf. A. GUY, o.c., p. 29.

(82) *Sapiens*, "Opera omnia", IV, p. 45.

(83) *Vives-Goethe*, Madrid 1961, p. 64.